

<https://helda.helsinki.fi>

Paternalismista terapeutiseen kohtaamiseen : Irja Kilpeläisen sielunhoitokäsitys ja sen merkitys suomalaisessa luterilaisuudessa

Peltomäki, Isto Johannes

2019-03-05

Peltomäki , I J 2019 , ' Paternalismista terapeutiseen kohtaamiseen : Irja Kilpeläisen
sielunhoitokäsitys ja sen merkitys suomalaisessa luterilaisuudessa ' , Teologinen
Aikakauskirja , Vuosikerta. 124 , Nro 1 , Sivut 18-32 .

<http://hdl.handle.net/10138/313324>

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Paternalismista terapeuttiseen kohtaamiseen

Irja Kilpeläisen sielunhoitokäsitys ja
sen merkitys suomalaisessa luterilaisuudessa

JOHDANTO

(T)ämä on *luonnonmenetelmä*. Se, joka on kerran tämän löytänyt, saanut eräänlaisen “ahaa-elämyksen”, ei voi käsitellä, miten on voinut koskaan asennoitua toisin. Kuitenkin on tarvittu monien kymmenien vuosien työ, ennen kuin on löydetty jotakin näin yksinkertaista kuin tämä keskustelumenetelmä.¹

Kirjassaan *Osaammeko kuunnella ja auttaa: Lähimmäiskeskeisen sielunhoitomenetelmän opas* Irja Kilpeläinen (1911–1999) esitti sielunhoidon menetelmän, jolla on ollut syvälle käyvä merkitys Suomen evankelis-luterilaisen kirkon (jatkossa: kirkko) sielunhoidon käytänteille ja teorialle.

Lähimmäiskeskeinen sielunhoitomenetelmä on suomalaisille, ainakin hieman vanhemmille teologeille suuressa määrin tuttu. Kilpeläisen kirjaa luettiin teologikoulutuksessa vuosikymmenien ajan. Kirja on merkittävä paitsi sielunhoidon myös kirkon historian ja teologisen kehityksen näkökulmasta. Kilpeläinen sanoi menetelmän tasolla muutoksen, joka edelleen leimaa kirkon sielunhoi-

toa ja myös koko kirkkoa. Muutos vielä 1900-luvun alkupuolella vallalla olleisiin sielunhoitomenetelmiin ja käsityksiin sielunhoidon tehtävästä oli radikaali. Sielunhoidossa ja koko kirkon tehtävän ymmärtämisessä siirryttiin 1960-luvulta lähtien paternalistisesta ja normatiivisesta ymmärtävään, rohkaisevaan ja lohduttavaan.²

Merkittävydestään huolimatta Kilpeläisen sielunhoitomenetelmän teologian tarkastelu on jäänyt vähälle huomiolle.³ Pysin tässä artikkelissa tarjoamaan systemaattisen kuvauksen lähimmäiskeskeisestä sielunhoitomenetelmästä ja sijoittamaan sen laajempaan sielunhoidon ja myös koko kirkkoa koskevaan teologiseen kehitykseen. Analysoin lähimmäiskeskeisen sielunhoitomenetelmän ja sen merkityksen avaamalla ensin, millainen menetelmä on käytännössä. Menetelmä perustui terapeuttisuuteen ja sen muutos aiempaan sielunhoitokäsitykseen paljastuu tarkastelemalla suomalaisen luterilaisen sielunhoidon teologianhistoriallisia kehityslinjoja.⁴ Terapeuttinen sielunhoito edellytti uudenlaisen teologisen perustelun. Kuvaan sekä

Kilpeläisen omat että Seward Hiltnerin teologiset perustelut terapeuttille sielunhoidolle. Hiltner edusti yhdysvaltalaisista kliinisen sielunhoidon liikettä, josta lähimmäiskeskineen menetelmä on ottanut vaikutteensa.⁵

Keskeinen teologinen kysymys on ollut, miten kirkon hengellinen tehtävä toteutuu terapeuttille auttamisen kautta. Tämä on edelleen ajankohtainen aihe, jota Suomessa erityisesti Paavo Kettunen on käsitellyt.⁶ Tarkastelen Kettusen pastoraalipsykologista käsitystä ja kiinnitän huomiota siihen sisältyviin teologisiin ongelmiin.⁷ Esitän, että Kilpeläisen teologiset perustelut ovat lähtökohtaisesti sopivia terapeuttille sielunhoidon teologiaksi, mutta siihenkin liittyy haasteita, joihin pastoraaliteologisessa tutkimuksessa ei ole vastattu. Aloitan kuitenkin tekemällä lyhyen kuvauksen Kilpeläisen kirkollisesta työurasta.

Käytän ensisijaisina lähteinä Kilpeläisen omia sielunhoidon menetelmää ja teologiaa käsitteleviä teoksia, joita *Osaammeko kuunnella ja auttaa* -kirjan⁸ lisäksi on pastoraalitutkielma *Psykoottisten sielunhoito*.⁹ Lisäksi hyödynnän muistelmateoksesta *Irja Kilpeläinen kertoo ja muistelee*¹⁰ niitä osia, joissa Kilpeläinen kuvailee sielunhoitajan työtä koskevia periaatteita.

IRJA KILPELÄISEN KIRKOLLINEN URA

Irja Kilpeläinen oli yksi 1900-luvun merkittävimmistä suomalaisista teologeista.¹¹ Hän vaikutti erityisesti kirkon nuorisotyön ja sielunhoidon kehitykseen. Kilpeläinen suoritti teologisen erotutkimuksen Helsingin yliopistossa vuonna 1935,¹² minkä jälkeen hän aloitti Helsingin Suurkirkon seurakunnassa lapsi- ja nuorisotyössä. Hän loi työssään nuorisotyön malleja, joiden mukaisesti nuorisotyötä edelleen pitkälti toteutetaan seurakunnissa.¹³ Opiskeluajanaan ja työssään Kilpeläinen tutustui eräisiin myöhemmin korkeisiin tehtäviin edenneisiin pappeihin, kuten Mikko Juvaan ja Martti Simojokeen, joiden kanssa muodostui pitkä ystävyys. Veljen kaaduttua sodassa ja isän kuoltua Kilpeläinen erosi työstään ja kantoi vastuun perheensä kodista Perniössä, jossa hänen äitinsä edelleen asui. Kiinnostava yksityiskohta on, että Kilpeläinen toimitti sodan aikana jumalanpalveluksia Perniön Yliskylän

kirkossa. Hän toimi *Kotimaa*-lehden toimittajana, minkä jälkeen sodan loputtua hän jatkoi työtään nuorten parissa, nyt Ylioppilaiden Kristillisen Yhdistyksen (YKY) palveluksessa. Sen piirissä hän oli toiminut aktiivisesti opiskeluajanaan. YKY:ssä Kilpeläinen oli järjestämässä kirkon ensimmäisiä rippikoululeirejä, ja hän oli pitkään ahkera leirien järjestäjä ja pidetty opettaja.¹⁴

1 Kilpeläinen 1973, 27.

2 Huomio ei ole uusi. Kettunen (1990) ja Saarinen (2003) ovat kuvanneet 1960-luvulla alkaneen sielunhoidon teoreettisen ja teologis-historiallisen kehityksen.

3 Lähinnä Kettunen 1990. Ylipäätään luterilaisen sielunhoidon systemaattis-teologinen tarkastelu on jäänyt viime aikoina Suomessa melko vähälle huomiolle. Saarisen (2003) historiallis-teologisen tarkastelun lisäksi Mannermaa (1997) on tehnyt Lutherin teologiaan perustuvan esityksen luterilaisen sielunhoidon teologisesta perustasta ja Juntunen (1999) on esittänyt sielunhoidon teologista perustaa koskevia käsityksiä. Viimeaikaisessa suomalaisessa sielunhoidon tutkimuksessa on keskitytty käytännöllis-teoreettiseen tarkasteluun. Kiiski 2009; Kettunen 2013; Gothóni 2014.

4 Tukeudun sielunhoidon teologianhistorian osalta Kansanahan (1960) ja Saarisen (2003) esityksiin.

5 Hiltner 1949; 1958. Stollberg (1969) on kuvannut yhdysvaltalaisen sielunhoidon liikkeeseen liittyvät keskeiset käsitteet.

6 Kettusen oppikirja (2013) on viimeisin hänen esityksensä aiheesta.

7 Keskustelu sielunhoidon tutkimuksen teoriasta on ajankohtainen (Vähäkangas 2018; Kettunen 2018). Artikkelini tuo näkökulman tähän keskusteluun, vaikka ei olekaan varsinaisesti puheenvuoro siihen.

8 Kilpeläinen 1973 (1. painos 1969).

9 Kilpeläinen 1966.

10 Kilpeläinen & Repo 1989.

11 Kun *Kotimaa* listasi itsenäisyyden ajan 100 merkittävintä suomalaista kirkollista vaikuttajaa, Kilpeläinen oli listalla 25. Valitettavasti hänen esittelytekstinsä oli vajavainen: ”Teologi, puhui kirkossa naisten ja tyttöjen osallistumisen puolesta, oli kehittämässä sairaalasielunhoitoa. Kirjoitti sielunhoidon suositun teoksen *Osaammeko kuunnella ja auttaa*”. <<https://www.kotimaa24.fi/artikkeli/kotimaa-listaa-he-ovat-itsenaisyyden-ajan-sata-kirkon-vaikuttajaa/>> katsottu 22.9.2018.

12 Kilpeläinen & Repo 1989, 321.

13 Kilpeläinen & Repo 1989, 72–79.

14 Kilpeläinen & Repo 1989, 108–109, 125, 127–130, 141–152.

Tämän artikkelin kannalta olennaisin vaihe oli vuoden mittainen opiskelu Yhdysvalloissa. Voi sanoa, että Kilpeläinen hyötyi vaikutusvaltaisista ystävistään sikäli, että nämä kannustivat ja kutsuivat häntä uusiin haasteisiin ja tehtäviin. Vuonna 1959 Simojoki suorastaan pakotti Kilpeläiseen Yhdysvaltoihin sielunhoidon opintoihin. Käytännössä opiskelu koostui potilaskeskeisestä terapiasta new-yorkilaisen psykiatrisen sairaalan lastenosastolla. Harjoittelun aikana opittu ei ollut teologisesti jäsentyntä, vaan koski potilaiden käytännön kohtaamista ja erityisesti psykoottisten potilaiden hoitoa. Kilpeläinen jäsensi metodiset ja teologiset ajatukset vuonna 1966 valmistuneessa pastoraalitutkimassaan *Psykoottisten sielunhoito*. Yhdysvaltojen vuoden jälkeen Kilpeläinen aloitti Hesperian sairaalassa sairaalasielunhoitajan työn, johon hänet kutsui kirkon vasta perustetun sairaalasielunhoidon koulutuksen ensimmäinen kouluttaja Niilo Syväne.¹⁵

Sysäys sielunhoitoa käsittelevän kirjan kirjoittamiseen tuli diakoniapäivillä 1968. *Osaammeko kuunnella ja auttaa* julkaistiin vuotta myöhemmin. Kilpeläinen itse suhtautui myöhemmin kirjaansa jokseenkin vähättelevästi ja totesi, ettei olisi sitä kirjoittanut, jos olisi tiennyt siitä tulevan niin luettu. Hän kirjoitti kirjan hyvin nopeasti ajatuksenaan laatia opas autettavan sielunhoidollisesta kohtaamisesta. Kirjaa käytettiin vuosikymmenien ajan sielunhoidon oppikirjana, eikä sen keskeinen sisältö edelleenkaan ole vanhentunut. Kilpeläinen toimi myöhemmin kirkon sairaalasielunhoidon kouluttajana. Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa hän piti suosittuja luentoja ja hoiti vuoden 1972 ajan sielunhoidon lehtorin virkaa. Kilpeläinen ei kuitenkaan pitänyt itseään akateemisena teologina. Hän ei myöskään pyrkinyt korkeisiin johtaviin virkoihin eikä koskaan toiminut missään toimikunnissa tai päättävissä elimissä, vaan halusi tehdä käytännön työtä. Toisaalta käytännön työn ohella hän oli ahkera kirjoittaja ja julkaisi useita teoksia.¹⁶ Vuonna 1976 Kilpeläiselle myönnettiin Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kunniatohtorin arvo.

”LUONNONMENETELMÄ”

Lähimmäiskeskeinen sielunhoitomenetelmä on lähtökohtaisesti yksinkertainen: sielunhoitajan

tehtävänä on keskittyä autettavaan. Sielunhoitajan tulee unohtaa itsensä ja omat ajatuksensa ja olla kiinnostunut siitä, mitä autettava haluaa kertoa eli siitä, mikä on tuonut hänet sielunhoitajan luokse. Sielunhoito on siis autettavakeskeistä, mikä tarkoittaa, että sielunhoitajan tulee välttää pikaisia tulkintoja, tai usein tulkintoja ylipäättään, sekä pidättyä antamasta ainakaan hätäisiä ja liian rohkeita neuvoja. Omat mielipiteet ja ennakkoluulot täytyy unohtaa lähimmäisen hädän edessä. Tehtävänä on auttaa autettavaa itse löytämään ratkaisut ongelmiinsa, sikäli kuin kyseessä oleviin ongelmiin tai tilanteisiin mitään varsinaisia ratkaisuja onkaan.¹⁷ Suurin osan kirjasta *Osaammeko kuunnella ja auttaa* koostuu esimerkeistä, joilla Kilpeläinen havainnollistaa lähimmäiskeskeistä menetelmää.

Kilpeläisen antamat esimerkit ovat liian pitkiä tässä siteerattavaksi. Siksi havainnollistan lähimmäiskeskeistä menetelmää omalla esimerkilläni.

Sielunhoitaja (B): Mikä tuo sinut luokseni?

Autettava (A): Tässä on ollut rankkaa viime aikoina. Yritys, jota olen elämäntyökseni pyörittänyt, ajautui konkurssiin. En tiedä, miten tästä eteenpäin.

B: Kerrohan vähän yrityksestäsi.

A: Toin maahan kaikenlaisia työkoneita ja työkaluja. Myin niitä omassa liikkeessäni. Maahantuonti teki firmasta kannattavan pitkän aikaa, mutta nyt suuremmat yritykset ja ne nettikaupat polkevat hinnat niin alas, ettei ollut mahdollisuuksia pärjätä.

B: Tosiaan, itsekin ostin juuri hiomakoneen nettikaupasta. Se oli kyllä kätevää. Ymmärrettävästi pienet firmat ajetaan pois markkinoilta. Sinunlaisia kohtaloita on kyllä monia, se on surullista. Oletko työkkärin luukulle jo ehtinyt?

Lähimmäiskeskeisen sielunhoidon periaatteiden mukaan tähän tyyliin kulkeva keskustelu ei suju autettavan ja sielunhoidon tavoitteen kannalta mielekkäällä tavalla. Esimerkissä sielunhoitaja paitsi ehdottaa nopeasti ratkaisua myös selittää autettavan kokemuksen osaksi yleistä ilmiötä. Autettavalle ei jää tilaa kertoa omista tuntemuksistaan, jotka mitä luultavimmin estävät häntä etenemästä elämässä esimerkiksi hakeutumalla työvoimatoimiston avun piiriin. Ideaalisti keskustelu voisi edetä neljän ensimmäisen repliikin jälkeen seuraavasti.

B: Sanoit, että yritys oli elämäntyösi.

A: Kyllä, tein nuorempana muitakin hommia, palkkahommia, mutta jossain vaiheessa keskityin tähän firmaan. Varsinkin alussa ja myös nyt viime vuosina uhrasin sille paljon aikaa, oikeastaan kaiken, mikä minusta lähti. Puoliso ja lapset siitä kärsivät. Ja toisaalta puoliso tuki minua ja lapset olivat varsinkin vähän vanhempina mukana auttamassa ja ihan töissäkin jossain vaiheessa.

B: Yritys oli koko perheellenne tärkeä.

A: Oli. Tietysti sikäläkin, että siinä oli perheen toimeentulo kiinni. Ja kyllä se halli ja kauppa oli osa koko perheen arkea, ei ainoastaan minun. Nyt lapset ovat toki aikuisia ja heillä on omat elämänsä, puolisoikin kouluttautui jossain vaiheessa ja hankki oman uransa.

Jo muutamat repliikit valottavat lähimmäiskeskisen sielunhoidon käytäntöä. Autettavaan ja tämän asioihin keskittyminen tapahtuu luontevimmin tarttumalla siihen, mitä autettava itse on sanonut. Se antaa autettavalle mahdollisuuden uusien asioiden ja niihin liittyvien ajatusten esiintuomiseen ilman, että sielunhoitaja yrittää omilla tulkinnoillaan viedä keskustelua eteenpäin. Sielunhoitajan tehtävä on myös sopivin väliajoin kerrata, mitä on puhuttu ja auttaa näin keskittymään olennaiseen.¹⁸ Yrityksensä menettänyt voisi keskustelun edetessä vaikkapa päästä kertomaan tehdyn työn valumisesta hukkaan ja ehkä sitten huomata, että työ ei sittenkään ollut turhaa, vaan antoi perheelle vuosien ajan paitsi elannon myös yhteisen toimen, joka oli tärkeä osa arkea. Lisäksi keskustelussa voisi tulla esiin, miten yrityksensä menettänyt kokee nyt olevansa arvoton ja epäonnistuneensa, mihin hän voisi kokemusten purkamisen jälkeen löytää uusia ja itselle armollisia näkökulmia.

Kilpeläinen kutsui työtapaa luonnonmenetelmäksi. Se viittaa siihen, että hädässä olevan vilpiton auttaminen on ihmiselle lähtökohtaisesti ominaista ja että toinen ihminen tulee tällä tavalla autetuksi: äiti ottaa itkevän lapsen syliin, läheisensä menettänyt tuetaan osanotoin.¹⁹ Esimerkissä kuvattu toisen ihmisen kuunteleminen ja hänen sanomisistaan kiinnostuminen ei olekaan tyypillistä ainoastaan sielunhoidolle. Esimerkiksi töihin palanneen raskaan menetyksen kokeneen työtoverin annetaan

lounaspöydässä kertoa kokemuksestaan ja siitä ollaan kiinnostuneita ilman, että kukaan alkaisi kertoa omista raskaista kokemuksistaan. Menetyksen kokenutta ei myöskään nykyään suorasukaisesti kehoteta unohtamaan menetettyä, kuten vielä 1900-luvun alkupuolen Suomessa oli tavallista.²⁰

Kilpeläinen toteaa, että menetelmän löytämiseen meni vuosikymmeniä. Todellisuudessa, kuten jatkossa osoitan, lähimmäiskeskisen menetelmä periaatteita ei ollut ”löydetty” koko kirkon aiemman historian aikana. Voisi ennemmin perustella, että kyse ei ole luonnonmenetelmästä, vaan työtavan muodostaminen edellytti teoreettista ja käytännöllistä työstämistä, ja se kytkeytyy yhteiskunnalliseen kehitykseen, kuten jatkossa osoitan. Samalla kun auttamisen voi sanoa olevan ihmiselle ominaista tai luontaista, lähimmäiskeskisen sielunhoito on ennen kaikkea menetelmä, jota voi opetella. Empaattisen asennoitumisen lisäksi olennaista on kyky muistaa aiemmin sanottu ja ymmärtää autettavien monitahoisia elämäntilanteita, jotta sielunhoitaja osaa tarttua oikeisiin asioihin.²¹

Kilpeläinen korosti myös sielunhoitotyön ammatillisuutta. Sielunhoitajan tulee asettaa sielunhoitosuhteelle selkeät rajat. Sielunhoitokeskustelu voi kestää vain tietyn ajan, koska se kuluttaa sielunhoitajan voimavaroja ja myös konkreettisesti hänen aikaansa, ja keskustelujen venyminen on pois muilta

15 Kilpeläinen & Repo 1989, 176–177, 180–197.

16 Kilpeläinen & Repo 1989, 68, 200–202, 321–322.

17 Kilpeläinen 1973, 26–27.

18 Kilpeläinen 1966, 54.

19 Kilpeläinen 1973, 27–28.

20 Esimerkiksi Ingela Bendt (2000) kuvaa, miten vielä 1970-luvulla sairaaloissa pyrittiin viemään kuolleen syntynyt lapsi mahdollisimman huomaamattomasti pois vanhempien luota. Taustalla on ajatus, että siten vanhemmat eivät jää kiinni kuolleeseen lapseensa ja kykenevät jatkamaan elämäänsä. Tämän taustalla taas lienee suremisen tehtävän hahmottaminen menetetyt unohtamisena. Patricia Jalland (2013) on selvittänyt, kuinka ensimmäisen maailmansodan kauhuista ja surusta vaiettiin Englannissa. Suomalaisista suremisen kulttuurihistoriaa olisi hyvä selvittää esimerkiksi sisällissodan osalta.

21 Kilpeläinen 1973, 27.

sielunhoitosuhteilta ja autettavilta. Ammatillisuuteen kuuluu lisäksi se, että sielunhoitaja ei voi olla autettavan ystävä, vaan ainoastaan ammattimainen auttaja.²²

Kilpeläisen tapa havainnollistaa lähimmäiskeskeistä menetelmää on osin ongelmallinen, mistä hän itsekkin oli hyvin tietoinen.²³ Tapausesimerkit tuovat menetelmän periaatteet esiin, mutta auttavat tuntuvat löytävän ongelmiinsa ratkaisun usein tavattoman helposti. *Osaammeko kuunnella ja auttaa* -kirjan sielunhoidossa kokemattomalle lukijalle, eli kirjan tyypilliselle lukijalle, menetelmä saattaa vaikuttaa suorastaan taianomaiselta välineeltä – tai sitten epäuskottavalta. Kilpeläisen tavoitteesta huolimatta esimerkit eivät kuvasta ihmiselämän ja sielunhoidossa käsiteltävien asioiden monimutkaisuutta ja hankaluutta.

Merkittävämpi kritiikki on se, että kirja ei avaa lähimmäiskeskeisen sielunhoidon mukaisen lähestymistavan merkitystä tilanteissa, joihin ei ole mitään ratkaisua ja joiden helvetillistä ahdistavuutta täytyy vain sietää.²⁴ Tällaisia tilanteita ovat tyypillisesti läheisen, erityisesti pienen lapsen kuolema. Kaikkein raskaimmissa ja akuuteissa tilanteissa puheen ja sanojen merkitys toisaalta vähenee ja toisaalta korostuu; sielunhoitajan on ymmärrettävä, että ei ole olemassa lohdun sanoja eikä kysymyksiä, joiden avulla tilanne helpottuisi tai raskaan menetyksen kokenut voisi löytää helpottavia näkökulmia tai ratkaisuja. Olennaista on sielunhoitajan kyky osoittaa empatiaa ja luoda ennen kaikkea olemuksellaan toivoa elämän jatkumisesta.²⁵ Tällainen tilanne täyttyy tyypillisesti hiljaisuudella, jolloin puhe on vähemmän tärkeää kuin sielunhoitajan läsnäolo, mutta yksittäisillä sanoilla on suurempi painoarvo kuin vilkkaassa keskustelussa.

Kirjan puutteista huolimatta Kilpeläinen onnistui sanoittamaan auttamiseen pyrkivän kohtaamisen periaatteet, joihin yliopistollisen teologikoulutuksen ja kirkon pastoraalitutkinnon sielunhoidon menetelmän opetus edelleen perustuu.²⁶ Aihetta olisi syytä tutkia syvemmin, mutta lähimmäiskeskeisen sielunhoidon periaatteita soveltaville papeille ja muille sielunhoidon ammattilaisille on itsestään selvää, että ahdistuksen keskellä oleva tulee kohdata olemalla kiinnostunut yksinomaan tämän asioista.²⁷

Sielunhoidon tehtäväksi kirkossa on vakiintunut vilpittömän auttaminen eli hädässä olevan henkisen kärsimyksen lievittäminen sellaisena kuin kärsimys koetaan.

1960-LUVUN TERAPEUTTINEN KÄÄNNNE

Sielunhoidon tehtävän ymmärtäminen vilpittömänä auttamisena on ollut radikaali muutos kirkon itseymmärryksessä. Muutoksen radikaaliutta ja nopeutta ei nähdäkseni ole riittävästi tuotu esiin.²⁸ Vielä 1900-luvun alkupuolen pohjoismaalainen sielunhoitokirjallisuus tukeutui kirkon historiassa vallalla olleeseen käsitykseen, jossa sielunhoidon yksinomaisena tehtävänä pidettiin ihmisen sielun saattamista pelastukseen.²⁹ Vaikka kirkossa ei ollut ainoastaan yhtä sielunhoidon käsitystä ennen 1900-lukua, historiallisia sielunhoitokäsityksiä³⁰ yhdistää keskittyminen sielun pelastukseen, ja sielunhoidon käytännöt muotoiltiin tämän tavoitteen toteuttamiseksi. Siten viitataan sielunhoidon tehtävän muutoksella sielunhoidon kokonaisvaltaiseen tehtävään, joka määrittää sitä, mihin sielunhoidossa pyritään, enkä ainoastaan sielunhoidon menetelmää ja käytänteitä koskeviin muutoksiin.

Tarkastelen historiallisia sielunhoitokäsityksiä siitä näkökulmasta, miten sielunhoidon ajateltiin toteutuvan kolmen kirkon perimmäisen tehtävän varassa – sananjulistamisen, sakramenttien ja liturgian sekä kirkkokurin ja moraalikasvatuksen kautta. Kirkon historiassa teologiset tulkinnat ovat vaikuttaneet jonkin tai joidenkin perustehtävien korostumiseen siinä, kuinka sielunhoito on ymmärretty ja kuinka sitä on toteutettu.

Sielunhoidossa on kyse myös viestinnästä. Kristillisen sanoman kommunikointi sielunhoidossa tapahtuu joko yleisesti eli ennalta ja viestin vastaanottajan tilanteesta riippumatta muodostetun viestin välittämisenä, tai dialogisesti eli tyypillisesti keskustelussa tavalla, jossa välitettävä viesti muotoutuu sen vastaanottajan tilanne ja näkemykset huomioiden.³¹ Lisäksi eri sielunhoitokäsityksiä on arvioitava siitä näkökulmasta, miten ne suhtautuvat maalliseen kärsimykseen ja sen hoitamiseen; onko maalliseen kärsimykseen vastaaminen sielunhoidon tehtävänä vai tulkitaanko maallinen kärsimys hengelliseksi kysymykseksi.

Ei ole selvää, mikä yhdistää nykyistä kirkon sielunhoitoa, joka ymmärretään autettavan henkisen kärsimyksen lievittämisenä eli usein maalliseen hätään vastaamisena, ja historiallista sielunhoitoa, jossa sielunhoitoa pidettiin yksiselitteisesti hengellisenä tehtävänä. Vaarana on, että historialliset sielunhoitokäsitykset tulkitaan nykyisten kriteerien valossa erilliseksi työmuodoksi, jota sielunhoitaja harjoittaa etenkin kahdenkeskisissä keskusteluissa ja jossa tavoitteena on ihmisen vilpiton auttaminen. Tosiasiassa sielunhoito-sanaa käytettiin suomen kielessä ensimmäisen kerran vasta 1800-luvun alkupuolella.³² Sitä ennen sielujen pelastukseen johdattaminen ymmärrettiin yleisesti kirkon tehtäväksi ja papin yleisen seurakunnallisen toiminnan tavoitteeksi.³³ Käsitteen rinnalla voidaan erottaa pastoraaliteologisia käytänteitä, joiden erityisenä tavoitteena on ollut inhimilliseen kärsimykseen vastaaminen, ja puhua niistä sielunhoitona. Tällaisia käytänteitä ovat esimerkiksi surevan, sairaan ja kuolevan kanssa toimiminen. Tällä perusteella sielunhoito voidaan määritellä inhimilliseen kärsimykseen vastaamisena kristillisen yhteisön piirissä ja kristillisen uskontulkinnan perustalta.³⁴

Lutherin harjoittamasta sielunhoidosta saa viitteitä hänen kirjoittamistaan kirjeistä.³⁵ Lutherin sielunhoito ja sen taustalla oleva pastoraaliteologia oli moniulotteista. Lutherin mukaan sielunhoidon tavoite oli johdattaa ihminen Jumalan Sanan sisäistämisen kautta evankeliumin iloon ja siten sielu pelastukseen. Toisaalta Lutherin sielunhoitoon kuului myös hädässä olevan dialoginen kuuleminen ja vastaaminen yksilöllisesti juuri hänen ongelmiinsa ja kärsimyksen syihin sekä maallisen hädän vakavasti ottaminen.³⁶ Kärsivien ohjaaminen evankeliumin iloon oli siis kokonaisvaltainen tehtävä. Lutherille maallinen kärsimys oli papin auttamistoiminnan kohde sinänsä ja lisäksi maalliset ilot, kuten oluen juominen ja ystävien seura, olivat Jumalan hyvinä lahjoina osaltaan vastaus kärsimykseen ja palvelivat hengellistä tehtävää.³⁷ Luther osoitti hädässä olevalle ymmärrystä, mutta hänellä oli vahva pyrkimys johdattaa autettavansa tutkimaan omaatuntoaan ja siten parannukseen.³⁸ Dialogisen auttamisen ohella Luther käsitti keskiaikaisen lännen kirkon pastoraalisen mallin mukaisesti sielunhoidon yleisenä

- 22 Kilpeläinen 1973, 33–35; Kilpeläinen 1989, 150–152.
- 23 Kilpeläinen 1973, 12.
- 24 Henkinen kärsimys oli tullut tutuksi Kilpeläiselle, joka muotoili menetelmänsä työskennellessään juuri kaikkein ankarimmin minän murtumisen kokeneiden eli psykoottisten potilaiden parissa (1966).
- 25 Ks. esim. Åbergin (2005) omakohtainen kertomus läheisen menetyksestä ja siitä selviytymisestä.
- 26 Esim. Tukiainen 2017. Kettunen tarkastelee kommunikaatioteoreettisesta näkökulmasta sielunhoidollista vuorovaikutusta ja esittää psykoanalyysia hyödyntävään sielunhoidon perinteeseen tukeutuen, että vuorovaikutussuhde on sielunhoidon perusta. Sielunhoitoa ja sen menetelmää koskevat lähtökohdat ovat kuitenkin samat kuin Kilpeläisellä. Kettunen 2013, 80–93. Pruuki (2009) on tarkastellut, mitä auttamiseen keskittyvässä sielunhoitokeskustelussa tapahtuu, miten sielunhoitajan tulisi toimia ja mille autetuksi tuleminen perustuu. Pruuki tukeutuu dialogisen kommunikaation teoriaan. Tärkeä teoreettinen näkökulma, johon nykyisessä sielunhoidon tutkimuksessa kiinnitetään paljon huomiota, on autettavan omien merkitysten rakentaminen (meaning making) kärsimykselle ja autetuksi tulemiselle: ks. Saarelainen 2017; Virtaniemi 2017. Myös merkitysten rakentumisen näkökulma perustuu Kilpeläisen sanoittamille periaatteille, koska lähtökohtana on se, että autettava itse löytää merkitykset eikä niitä hänelle syötetä.
- 27 Lähimmäiskeskeinen menetelmä on toki kaivannut ja kaipaa edelleen muun muassa psykologiseen tietoon perustuvaa täydennystä. Tarkoitukseni ei ole sanoa, että Kilpeläisen menetelmä kattaisi kaiken, mitä sielunhoitajan on menetelmästä tiedettävä, vaan että lähimmäis-keskeisessä menetelmässä on ilmaistu menetelmälliset perusteet, joiden mukaan hädässä oleva ihminen tulee kohdata.
- 28 Saarinen (2003) kuvaa asiallisesti suomalaisen sielunhoidon teologianhistorian keskeiset kehityslinjat. 1960-luvulla alkanutta muutosta kuvatessa on syytä painottaa vahvemmin kehityksen nopeutta.
- 29 Kilpeläinen 1966, 13–15.
- 30 Kutsun ennen 1900-luvun pastoraaliteologisia sielunhoitokäsityksiä ja käytänteitä historiallisiksi.
- 31 Sovellan tässä Saarisen (2003) tapaan Petersin (1999) käsitystä viestinnän kahdesta perusmuodosta. Viestintätavan muuttuminen ei koske ainoastaan sielunhoitoa, vaan koko kirkkoa (Haikarainen 2002).
- 32 Lempiäinen 1971, 178.
- 33 Saarinen 2003, 409.
- 34 Rittgers (2012) määrittelee pastoraalisen toiminnan ja sielunhoidon kärsimykseen vastaamisena.
- 35 Lutherin niin sanottuja pastoraalisia kirjeitä on koottu englanniksi (Tappert 1955) ja saksaksi (Mennecke-Haus- tein 1989). Ebeling (1997) on tehnyt kirjeiden perustalta perusteellisen selvityksen Lutherin sielunhoidosta. Rittgers (2012) on tarkastellut kärsimyksen tulkinnan valossa pastoraaliteologiaa lännen kirkossa ja etenkin luterilaisessa reformaatioissa.
- 36 Ebeling 1997, 449–482; Mannerman 1997.
- 37 Rittgers 2012, 122.
- 38 Ebeling 1997, 472–473.

seurakunnallisena tehtävänä, jota pappi toteuttaa liturgisissa toiminnassaan.³⁹

Lutherin dialoginen ote, jossa autettavan maallinen hätä otetaan vakavasti ja sitä pyritään helpottamaan, ei juurtunut myöhempään luterilaiseen perinteeseen eikä myöskään suomalaisiin pastoraalisiin käytänteisiin. Puhdasoppisuuden ajan luterilaisessa teologiassa ei oltu kiinnostuneita maallisen kärsimyksen helpottamisesta sinänsä, vaan huomio oli siinä, miten evankeliumia julistetaan oikein. Maallista kärsimystä pidettiin ennen kaikkea hengellisenä kysymyksenä.⁴⁰ Puhdasoppisuuden teologian mukainen sielunhoitokäsitys, niin kutsuttu vanhaluterilainen sielunhoito, vallitsi kirkossa 1800-luvulle asti. Sielunhoitoa toteutettiin ennen kaikkea kirkon yleisen viestimisen välityksellä sekä keskityttiin hengellisiin kysymyksiin, kirkkokurin toteuttamiseen ja moraalikasvatukseen.⁴¹

1700- ja 1800-lukujen taitteessa syntyneiden herätysliikkeiden ja niiden pietistisen teologian myötä kirkkoon syntyi myös toisenlainen sielunhoidon perinne. Keskeinen ero suhteessa valtakirkon vanhaluterilaiseen sielunhoitoon koski käsitystä henkilökohtaisesta hengellisen sanoman vastaanottamisesta ja siihen vastaamisen luonteesta. Pietistisessä pastoraaliteologiassa keskityttiin subjektiiviseen ja emotionaaliseen uskonkokemukseen, mikä valtakirkon julistukseen ja kirkkokuriin perustuneessa pastoraaliteologiassa katsottiin Jumalan Sanan ehdottoman objektiivisuuden kyseenalaistamisena.⁴² Herätysliikkeiden pietististä sielunhoitokäsitystä yhdisti niiden muotoutuminen hengelliseksi ohjaamiseksi ja eräänlaiseksi ihmisen sieluntilan emotionaaliseksi treenaamiseksi, jossa hyödynnettiin dialogista viestintää.⁴³ Huomio oli tiukasti sielujen pelastukseen johdattamisessa ja maallinen kärsimys tulkittiin hengelliseksi kysymykseksi.⁴⁴ Pietistisen sielunhoidon dialogisuus ei merkinnyt sitä terapeutista sielunhoitoa leimaavaa lähtökohtaa, että autettava olisi saanut määritellä tavoittelemansa hyvät. Pietistinen, samoin kuin vanhaluterilainen sielunhoito olivat normatiivisia ja paternalistisia; niissä kirkon tai uskonyhteisön ajateltiin määrittävän elämässä tavoiteltavat hyvät, jotka sielunhoidossa viestittiin totuuksina.

Viimeistään 1800-luvun loppupuolen sielunhoitokirjallisuudessa on nähtävissä sielunhoidon

muuttuminen pitkälti moraalikasvatukseksi. Sielunhoidon tehtävän perusteltiin olevan oikeanlaisen ”kristillisen olemuksen” aikaansaaminen.⁴⁵ Sananjulistuksen tehtävä jäi sielunhoidossa taka-alalle. Toinen merkittävä seikka oli erityissielunhoidon muodostaminen ja sielunhoito-sanan omaksuminen. Alkoi kehittyä käsitys, että sielunhoito on erillinen seurakunnallinen työmuoto.⁴⁶

Psykoanalyttisella psykologialla oli vaikutus myös kirkkoon, jossa psykoanalyysistä ja sen tarjoaman ihmistä koskevan tiedon hyödyntämisestä alettiin käydä keskustelua 1920-luvulla. Tällä keskustelulla on ollut kaksi pysyvää merkitystä. Ensinnäkin, sodan aikana uutta psykologista tietoa hyödynnettiin sotilaiden taistelumielialan ja sosiaalisen integraation edistämässä, jossa sielunhoito muodostui keskeiseksi välineeksi.⁴⁷ Sodanajan kokemuksilla lienee ollut merkittävä vaikutus nykyaikaisen sielunhoitokäsityksen ja kirkon tehtävän kehittämisessä. Sota vaikutti siihen, että nimenomaan maalliseen henkiseen hätään vastaaminen alettiin ymmärtää kirkollisen sielunhoidon tehtävänä.⁴⁸ Toiseksi psykoanalyttista psykologiaa hyödynnettiin suoraan sielunhoidon teorioissa. Erityisesti Niilo Syväne edisti psykoanalyysin muodostumista osaksi sairaalasielunhoitajien koulutusta.⁴⁹ On kuitenkin nähdäkseni väärä tulkinta, että psykoanalyysin vaikutuksesta uskonelämä kirkossa olisi muodostunut ”psykouskonnollisuudeksi”.⁵⁰

Sielunhoidon teologianhistorian valossa sielunhoidon muuttuminen 1960-luvulla ihmisten vilpittömäksi auttamiseksi oli radikaali ja myös nopea muutos. Sielunhoito muuttui paternalistisesta ja normatiivisesta julistamisesta, moraalikasvatuksesta tai ohjauksesta terapeutiksi auttamiseksi. Kutsun tätä terapeutiksi käänteeksi. Tämä muutos ei selity ainoastaan teologisena kehityksenä, vaan yhteiskunnallisen muutoksen luomana, ensin sairaalasielunhoitoon kohdistuneena paineena. Modernisoituvat hoitokäytännöt ja sekularisoitunut julkinen yhteiskunta alkoivat edellyttää sairaalapeilta autettavan hoitamiseen tähtääviä dialogisia menetelmiä.⁵¹

Sielunhoidon kääntyminen terapeuttiseksi vastaa myös koko kirkon ja sen tehtävän kehitystä. Kirkkokurin tehtävä on poistunut paitsi kirkon

käytänteistä myös kirkkolain tasolla. Terapeuttinen lähestymistapa inhimillistä kärsimystä kohtaan leimaa enemmän tai vähemmän koko kirkkoa. Kirkon kehitys taas vastaa yhteiskunnan muutosta, jossa keskiaikainen väkivaltaan ja sen uhkaan perustunut autoritaarinen yhteiskunta on normatiivisen moraalivalvontayhteiskunnan kautta muuttunut yhteiskunnan jäsenten omien pyrkimysten mahdollistajaksi.⁵²

On kuitenkin huomattava, että terapeuttisuus ei asetu vastakkain hengellisyyden kanssa siinä mielessä, ettei terapeuttista sielunhoitoa voisi ymmärtää hengellisen tehtävän toteuttamisena. Tarkastelen seuraavaksi terapeuttisen sielunhoidon teologiaa.

LÄHIMMÄISKESKEISTÄ TEOLOGIAA

Kilpeläinen käsitti sielunhoidon nimenomaan hengellisenä tehtävänä. Armoa välitetään hädässä olevalle auttamalla häntä vilpittömästi ja häneen keskittymällä. Näin lähimmäiskeskeisen menetelmän avulla toteutetaan Jeesuksen esimerkkiä: Jeesus otti vastaan jokaisen ihmisen sellaisena kuin tämä oli. Hän ei tehnyt seuraansa kutsumien ihmisten välillä eroa siinä mielessä, olivatko nämä asemansa puolesta merkittäviä tai vähäpätöisiä. Itse asiassa, Kilpeläisen mukaan, lähimmäiskeskeisen menetelmän ensisijainen perustelu ei ole sen toimivuus käytännössä, vaan se on ”evangeliumin sanomasta kasvava näkemys”.⁵³

Syvempi teologinen ja Jeesuksen toimintaan pohjautuva perustelu lähimmäiskeskeisyydelle on, että ”jokainen ihminen oli Kristuksen tiellä ainoakertainen”. Jeesus hoiti kutakin ihmistä yksilöllisesti tämän tarpeiden mukaisella tavalla, kuten esimerkiksi Tuomaksen kohdalla. Ylipäättään Jeesus ei noudattanut parantajana mitään tiettyä ennalta määriteltyä kaavaa, vaan auttaminen mukautui auttettavan mukaan. Tällaisen yksilöllisen kohtaamisen myötä Jeesus antoi ihmiselle uudenlaisen arvon, ihminen poistui hänen seurastaan uudistuneena. Siten Jeesus toteutti käytännössä evankeliumin armon sanomaa, armahtamalla ihmisen.⁵⁴

Jeesuksen evankeliumiin perustuva armoa välittävä toiminta on sielunhoitajalle esimerkki, jonka mukaisesti jokainen ihminen tulee ottaa vastaan ehdottoman kunnioittavasti ja armahtavasti. Ihmi-

- 39 Ebeling 1994, 39–44. Luther myös laajensi sielunhoidon tehtävän kuulumaan kaikille kristityille, ks. Mannermaa 1997.
- 40 Gerhard 2000, erit. 29–33, I; 37–42, III; 160–161, XXIX; 221–222, XXXX; 261–266, XXXXVIII. Tukeudun puhasoppisuuden teologian hahmottamisessa Gerhardin (1582–1637) ainakin kahden vuosisadan ahkerasti luetuun ja vaikutusvaltaiseen kirjaan *Meditationes Sacrae* (2000 [1606], suom. Uskon pyhä salaisuus 2011). Lempiäisen (1963) tutkimus ajan rippikäytännöistä osoittaa, että pastoraalisessa toiminnassa ei oltu juurikaan kiinnostuneita ihmisen yksilöllisestä maallisesta hädästä. Pastoraalinen toiminta muodostui kaavamaisemmaksi kuin mihin Gerhardin mystiikasta ammentanut, henkilökohtaista hengellistä prosessia painottanut teologia olisi antanut eväitä. Gerhardin teologiasta ks. esim. Saarinen 2016.
- 41 Kansanaho 1960. Ks. kirkkokurin tehtävän osalta vuoden 1686 Ruotsin kirkon kirkkolaki (Carl XI 1688, IX-X).
- 42 Ks. esim. Norrby 1923, 349–354.
- 43 Saarinen 2003, 412–413. Viitataan pietistisen sielunhoidon osalta herännäisyyteen vaikuttaneen Paavo Ruotsalaisen (1777–1852) sekä lestadiolaisuuden perustajan Lars Levi Laestadiusen (1800–1861) pastoraaliteologian. Joudun tyytymään yleisten ja molempien teologiaa yhdistävien huomioiden tekemiseen.
- 44 Ks. esim. Ruotsalainen 1985, 9–10, 12, 107; Laestadius 1968, 432–442, TT. Ks. myös Simojoki 1953.
- 45 Norrby 1923, 1–3.
- 46 Saarinen 2003, 413. Erityissielunhoidon tehtävä määriteltiin vuoden 1869 kirkkolaissa eli niin sanotussa Schauermannin kirkkolaissa.
- 47 Kivivuori 1999, 83–85.
- 48 Murtorinne 1978.
- 49 Syvänteen (1970) käsityksen mukaan sielunhoidon tehtävä oli kuitenkin nimenomaan hengellinen ja tähtäsi autettavien hengelliseen hoitamiseen. Psykologinen tieto ainoastaan palveli tätä tehtävää.
- 50 Tulkinnan esittää Kivivuori (1999, erit. 30), jonka pamphlettimainen tutkimus kirkon psykologisoitumisesta on esimerkiksi tämän väitteen osalta yliampuva ja huonosti perusteltu. Toisaalta hänen huomionsa kirkon kokonais-tehtävän muutoksesta ja sen kytkeytymisestä yhteiskunnan kehitykseen on tärkeä.
- 51 Saarinen 2003, 415.
- 52 Tulkinta yhteiskunnan kehityksestä julkisen vallan käyttämisen muutoksen valossa on Michel Foucault’n huomioihin perustuva tulkinta (Kivivuori 1999, 26). Kehityksen kolme vaihetta sijoittuvat sielunhoidon teologian historian osalta siten, että keskiaikaista julkisen vallankäytön tapaa edustaa vanhaluterilainen sielunhoito, normatiivista moraalivalvontayhteiskuntaa vastaa 1800-luvun lopun sielunhoito ja nykyistä yhteiskunnan jäsenten omien pyrkimysten mahdollistamiseen tähtäävää yhteiskuntaa vastaa 1960-luvun jälkeinen terapeuttinen sielunhoito.
- 53 Kilpeläinen 1973, 22.
- 54 Kilpeläinen 1973, 22–26.

nen täytyy hyväksyä sellaisena kuin tämä on eikä asettaa ehtoja hänen vastaanottamiselleen. Ihmisen hyväksymisen ja hänen tekojensa hyväksymisen välillä on tehtävä selvä ero. Sielunhoitajan tehtävä ei ole lisätä autettavan syyllisyyttä, vaan yksinomaan vapauttaa siitä. Lähtökohtana ei pidä olla autettavan syyllisyyteen saattaminen ja synnintunnon herättäminen, vaan armollisuuden toteuttaminen. Sielunhoitajan oletuksena tulee olla, että autettava kokee joko tiedostettua tai tiedostamatonta syyllisyyttä. Ei myöskään ole tarpeen vaatia, että autettava sanoitaisi syyllisyytensä hengellisen kielen sanoin, koska Jeesuskin armahti ennen kuin hänen kohtaamansa ihminen ilmaisi katumusta tai syyllisyyttä.⁵⁵ Näin sielunhoitaja voi olla evankeliumin inkarnaatio.⁵⁶

On selvää, että Kilpeläinen tarjosi yksipuolisen kuvan Jeesuksesta ja tämän toiminnasta. Menevästä aiheeseen sen syvemmin on todettava, että Jeesuksen tyypillisesti käyttämä viestintätapa oli yleinen. Hän kommunikoi sanomansa yleisinä totuuksina, joiden sisältö pysyi samana mutta esittämisen muoto saattoi vaihdella vastaanottajan tilanteen ja käsitysten mukaan.⁵⁷ Jeesuksen toiminnan parantavan voiman tuskin voi sanoa perustuneen hänen käyttämäänsä kohtaamisen menetelmään, vaan henkilökohtaiseen vakuuttamiseen, ajatellaan tämä sitten karismaattisena ja psykologisena tai jumalallisenä voimana.

Toisaalta Kilpeläisen pyrkimyksenä ei ollut esittää syvällistä eksegeettistä ja systemaattisteologista perustelua lähimmäiskeskeiselle menetelmälle. Huolimatta teologisen esityksensä puutteista hän onnistui muotoilemaan sielunhoidollisen toiminnan perusteet sellaiselle teologialle, jossa kristillisyyden ja kristillisen sanoman välittäminen ajatellaan tapahtuvan sen periaatteiden varaan rakentuvan toiminnan kautta. Tällaisessa teologiassa uskonnollisuus ei perustu niinkään eksplisiittiselle julistamiselle ja kristillisen uskontulkinnan tiedolliselle omaksumiselle.⁵⁸ Sielunhoidon kohdalla tämä tarkoittaa, että tehtävänä ei ole saarnata autettavalle armosta, vaan toimia armollisesti ja sillä tavoin välittää armon sanomaa. Kilpeläinen oli osaltaan muodostamassa ymmärrystä tällaisesta teologiasta ja siitä, että kirkossa tapahtuvan ihmisten kohtaamiseen ja yhteistoimintaan perustuvan työn tulee perustua sen varaan.

On mielenkiintoinen kysymys, millaisesta teologiasta ja sielunhoitokäsityksestä Kilpeläinen ammensi. Kilpeläinen kiisti, että hän olisi ottanut vaikutteensa yhdysvaltalaisen psykologin Carl Rogersin asiakaskeskeisestä (client-centered) terapiasta.⁵⁹ Paavo Kettunen on yhtynyt Kilpeläisen omaan käsitykseen ja todennut, että Rogersin terapeutin malli tähtäsi nopeisiin tuloksiin lyhytkestoisessa terapiassa kun taas Kilpeläisen menetelmässä korostuu sielunhoitajan kärsivällisyyden vaatimus ja armollinen toiminta riippumatta autettavan paranemisesta. Näin Kettunen liittyy lähimmäiskeskeisen sielunhoidon väljästi eksistentiaalialanlyyttiseen traditioon.⁶⁰

Kettusen tulkinta saattaa pitää paikkansa siltä osin, että Rogersin terapia oli ”tuloshakuisempaa” kuin Kilpeläisen sielunhoitomenetelmä.⁶¹ Kuitenkaan Kilpeläisen pyrkimys ei ollut muotoilla sellaista menetelmää, jossa ei keskityttäisi ratkaisuiden hakemiseen tai autettavan paranemiseen.⁶² Ennenkin kiinnittäisin huomiota Kilpeläisen ja Rogersin käsitysten samankaltaisuuksiin. Molemmat perustuvat non-direktiivisyyteen eli siihen, että autettavan annetaan johdattaa keskustelua ja määrittää, mikä on tämän kannalta tärkeää. Auttajan on asennoiduttava autettavaan ehdottoman hyväksyvästi ja empaattisesti. Auttamista myös ohjaa positiivinen ihmiskäsitys, jonka mukaan auttajan on ajateltava, että autettava pyrkii hyvään.⁶³

Kilpeläisen sielunhoitokäsitys perustuu pitkälti samoille periaatteille, joiden varaan Rogers rakensi asiakaskeskeisen terapiansa. Ei kuitenkaan ole tarpeen olettaa, että Kilpeläinen ammensi ennen kaikkea juuri Rogersin teorioista, vaan laajemmas-ta yhdysvaltalaisesta sielunhoidon, auttamisen ja terapian perinteestä, johon myös Rogers kytkeytyy. Kilpeläinen itse asiassa itse eksplikoi teoreettisen taustan, jolle hän perusti oman menetelmänsä autettavan kohtaamisesta. Lähimmäiskeskeisen sielunhoitomenetelmän tausta on niin sanotussa kliinisessä pastoraalisessa liikkeessä, jonka muotoutumiseen Rogers vaikutti.⁶⁴ Liike sai alkunsa Anton Boisenin 1920-luvulla perustamasta kliinisen sielunhoidon koulutuksesta (Clinical Pastoral Education, CPE), jonka pyrkimyksenä oli kouluttaa sielunhoitotehtävissä toimivia pastoreita auttamaan

paremmin henkisistä ongelmista ja oireista kärsiviä. Koulutuksessa omaksuttiin se terapeuttille lähestymistavalle ominainen piirre, että sielunhoidon tehtävänä on henkisen kärsimyksen lievittäminen sellaisena kuin se koetaan. CPE:n vaikutuksesta muotoutunut pastoraalisen liikkeen piirissä kehittyi psykoterapeuttisesti orientoitunut sielunhoito (pastoral counseling).⁶⁵

Sielunhoidon tehtävän selittäminen maalliseen hätään vastaamisena ja henkisen kärsimyksen lievittämisenä tuotti kysymyksen, miten tämä tulee perustella kirkon perimmäisen hengellisen tehtävän toteuttamisena. Boisenin oppilas Seward Hiltner, joka oli amerikkalaisen pastoraalisen liikkeen merkittävin kliinisen sielunhoidon teologiaa sanoittanut teologi, keskittyi juuri tähän kysymykseen. Kliinisen sielunhoidon liikkeessä ei irtauduttu perustavasta kirkon tehtävästä koskevasta käsityksestä, jonka mukaan kirkko julistaa evankeliumia perimmäisenä tavoitteenaan saattaa ihminen Jumalan yhteyteen.

Hiltner otti lähtökohdakseen traditionaalisien käsityksen, jonka mukaan papin tehtävä on nimenomaan hengellinen; pappi on hengellisen pelastusarmeijan edustaja. Hiltner lähestyi kysymystä papin hengellisen tehtävän ja psykologisen auttamisen suhteesta fyysisen kärsimyksen kautta. Kysymyksenä oli, miten voidaan perustella se, että papin tehtävänä on myös fyysiseen kärsimykseen vastaaminen ja avun tarjoaminen siihen. Vaikka fyysinen kärsimys ei varsinaisesti kuulu papin erityisalaan, papin tulee tarjota apua siihen liittyvään psyykkiseen kärsimykseen. Sielunhoidossa papin tehtävänä on psykologisen tuen tarjoaminen. Tämä on ymmärrettävä papin hengellisen tehtävän toteuttamisena ensinnäkin siksi, että siten pappi kasvattaa seurakuntalaista kristittyinä, ja toiseksi siksi, että laajasti ajateltuna kaikki kärsimys aiheutuu synnin todellisuudesta.⁶⁶ Siten pappi ei taistelekaan synnin todellisuutta vastaan ainoastaan hengellisin välinein eli julistuksen, sakramenttien ja liturgian keinoin, vaan vastaamalla kärsimykseen sellaisena kuin se koetaan.

Kilpeläisen käsitys sielunhoidon perustehtävästä on yhtenevä Hiltnerin käsitysten ja laajasti koko kliinisen sielunhoidon liikkeen kanssa; sielunhoi-

don tavoitteena on ihmisen psyykkisen tilan helpottaminen, mikä on hengellistä sinänsä. Lähimmäis-keskeinen sielunhoito kytkeytyy siis paitsi käytetyn menetelmän myös teologisten perustelujen osalta amerikkalaiseen pastoraaliseen liikkeeseen.

-
- 55 Kilpeläinen 1973, 22–26. Kilpeläisen sielunhoidon teologian voi ymmärtää Lutherin käsityksen mukaisena evankeliumin iloon johdattamisena (Mannermaa 1997), vaikka Kilpeläisen käsitys erosikin Lutherin sielunhoidosta sen osalta, miten kärsivää tuohon iloon johdetaan.
 - 56 Kilpeläinen 1973, 193. Olennaista on se, että sielunhoitaja itse kokee evankeliumin sanoman vaikuttimeksi toiminnalleen (Kilpeläinen 1973, 21).
 - 57 Peters (1999) käyttää juuri Jeesuksen toimintaa esimerkkinä yleisestä viestintätavasta, jossa välitettävä asia esitetään yleisenä totuutena ja sen tulkinta jää vastaanottajan vastuulle.
 - 58 Hallamaa on esittänyt systemaattiset perustelut tällaiselle uskontulkinnalle (2017). Kysymys on kristillisestä etiikasta ja siitä, miten etiikan ja opin ajatellaan suhteutuvan toisiinsa. Ks. myös Graham 2009.
 - 59 Kilpeläinen (1988) kiisti tuntuneensa Rogersia tai kuulleen tämän terapiamenetelmästä. Väite on erikoinen, koska vuoden 1966 pastoraalitutkielmassaan hän osoitti olevansa tietoinen Rogersin terapiamenetelmästä ja käytti siitä oikeaa englanninkielistä termiä.
 - 60 Kettunen 1990, 258.
 - 61 Toisaalta Kilpeläinen käsitti sielunhoidon nimenomaan lyhytkestoisena menetelmänä; sielunhoitajalla on harvoin mahdollisuus pitkään ja syvälliseen sielunhoitosuhteeseen autettavan kanssa (Kilpeläinen 1966, 51).
 - 62 Psykoottisten potilaiden sielunhoidon kohdalla Kilpeläinen piti sielunhoidon tehtävänä armon tuomista potilaan tilanteeseen, mitä se kunkin potilaan kohdalla tarkoittaakaan. Yleisesti ja erityisesti seurakunnallisessa sielunhoidossa Kilpeläinen piti tärkeänä, että tavoitteena on mahdollisimman konkreettinen auttaminen. Vakavasti psyykkisesti sairaiden kohdalla tätä tavoitetta on kuitenkin sovellettava realistisesti; sielunhoidon tehtävänä ei voi olla psykoottisten parantaminen, vaan se on psykiatrian alaa.
 - 63 Bozarth 2012, 266; Joseph & Murphy 2013, 28; Kilpeläinen 1966, 51–53.
 - 64 Rogersin terapeutin menetelmän periaatteet omaksuttiin amerikkalaiseen kliiniseen sielunhoidon liikkeeseen. Lempiainen 1971, 187; Graham 2009, 139–140.
 - 65 Stollberg 1968, 65–73; Graham 2009, 139–140; Asquith 2010, 81–82.
 - 66 Hiltner 1949, 13–20. Hiltnerin kirja *Pastoral Counseling* on suomennettu nimellä *Vapauttava keskustelu*. Myöhemmin Hiltner esitti laajemmän määritelmän sielunhoidolle. Hiltnerin mukaan sielunhoidolla on neljä tehtävää: parantaminen, tukeminen, ohjaaminen ja sovitus (1958).

Psykoterapeuttisesti orientoituneen sielunhoidon teoreettisena taustana oli sielunhoidon ja sen vaikutuksen psykologinen tarkastelu sekä mahdollisimman menestyksekkään menetelmän perustelu. Tämä teoreettinen lähestymistapa on nimetty pastoraalipsykologiaksi, josta on muodostunut oma oppialansa. Sillä on ollut merkittävä vaikutus sielunhoidon tutkimuksessa ja teoriassa. Amerikkalaisessa perinteessä hyödynnettiin Rogersin humanistista psykologiaa ja saksalaisessa perinteessä nojaututtiin psykoanalyttiseen psykologiaan.⁶⁷ Tämän erottelun esittely on olennaista, koska Suomessa 1990-luvulta vahvasti sielunhoidon teoriaan vaikuttaneen Paavo Kettusen pastoraalipsykologinen tutkimus kytkeytyy saksalaiseen perinteeseen.⁶⁸

Psykologisen auttamisen ymmärtäminen kirkon ja papin hengellisen tehtävän toteuttamisena on muodostunut kirkossa vallalla olevaksi sielunhoitoa määrittäväksi käsitykseksi. Lisäksi psykoterapeuttisesti orientoitunut sielunhoito on omaksuttu erityis-sielunhoidon malliksi, johon kirkon sielunhoidon erikoistumiskoulutus tähtää.⁶⁹ Huolimatta siitä, että Kilpeläinen vaikutti keskeisellä tavalla tämän perinteen kehitykseen Suomessa, hän ei perustanut tulkintojaan pastoraalipsykologiseen tarkasteluun.⁷⁰ Pastoraalipsykologinen sielunhoidon tulkinta on kuitenkin Kettusen vaikutuksesta muodostunut johtavaksi sielunhoidon teoriaksi parin viime vuosikymmenen aikana kirkon ja suomalaisen teologisen tutkimuksen piirissä. Nyt Kettusen kirjaa *Auttava kohtaaminen I* käytetään laajasti sielunhoidon oppikirjana paitsi kirkon pastoraalikoulutuksessa myös teologikoulutuksessa.

Kettusen kokonaisargumentti perustuu terapeuttisen sielunhoidon periaatteille. Sielunhoitajan tehtävänä on vilpittömästi pyrkiä auttaa ja ihmisen avuntarve tulee ottaa sellaisena kuin hän sen itse esittää eli useimmiten maallisena tai ei-hengellisesti ymmärrettyinä kärsimyksenä.⁷¹ Mutta Kilpeläisen tulkinnasta poiketen Kettusen mukaan myös uskoa tulee tarkastella psykologisena kysymyksenä. Perusteluna on se, että ainoastaan ihmisessä tapahtuvaa voidaan tarkastella; hengellinen todellisuus

on objektiivisen tarkastelun ulottumattomissa ja siihen yhteydessä oleminen tapahtuu väistämättä psykologisen kokemistodellisuuden kautta. Tulkinta ulottuu myös kirkon traditioon ja oppiin sillä perusteella, että oppia muotoilleet kirkkoisat ja muut teologit ovat tehneet teologiset tulkintansa omassa psykologisessa kokemistodellisuudessaan.⁷² Kettunen on hyödyntänyt Matti Hyrkin psykoanalyysiin perustuvaa mallia viidestä jumalakuvasta, joiden avulla voidaan määritellä, millainen kunkin hengellisyyttä koskeva psykologinen kokemistodellisuus on, sekä selittää, miten sielunhoidossa vaikutetaan hengellisyyteen.⁷³

Sammeli Juntunen on kiinnittänyt huomiota Kettusen käsityksen teologis-opilliseen ongelmallisuuteen. Juntusen kritiikki on tiivistettynä se, että kirkolla saa ja pitää olla käsitys jumalallisen todellisuuden olemassaolosta ja sen sisällöstä sekä siitä, mitä se merkitsee ihmiselle. Kirkon ei siis pidä toiminnassaan ja sen perustelussa rajoittua empiirisesti havainnoitavaan ihmisen kokemistodellisuuteen.⁷⁴ Sen sijaan kirkko perustuu jumalaukseen, jonka julistaminen on kirkon tehtävä. Yhdyn näkemykseen siitä, että on tieteenmetodologinen virhe olla ottamatta huomioon kirkon opillista itseymmärrystä kirkon toiminnan teologisessa tarkastelussa.⁷⁵ Se ei tarkoita, etteikö hengellisyyden tarkasteleminen psykologisena ilmiönä olisi sekä sinänsä että tutkimuksellisesti oikein ja tarpeellista.⁷⁶

Terapeuttinen sielunhoito ei kuitenkaan edellytä Kettusen esittämää pastoraalipsykologista tulkintaa. Sen sijaan Kilpeläisen esittämä ratkaisu on yksinkertainen mutta asiallinen: vilpittömään auttamiseen keskittyvä sielunhoito on armon kommunikoinnista käytännössä ja siten hengellistä sinänsä. Tämäkään lähtökohta ei ole ongelmaton.

On kysyttävä, miten evankeliumia tarkalleen ottaen välitetään terapeuttisessa sielunhoidossa. Kilpeläinen lähti siitä, että autettava tulkitsee ainakin jollain tasolla sielunhoidon hengellisenä ja myös kristillisenä, vaikka autettavan kokemuksia ei sanallistettaisi hengellisen kielen avulla. Näkemys edellyttää seurakuntalaiselta vähintään perustavaa kokemusta ja ymmärrystä kristillisestä uskosta ja papin tehtävästä. Kärjistäen voi havainnollistaa, että papin lähimmäiseskeisen menetelmän mu-

kainen kohtaaminen ei tuota kristillistä hengellistä kokemusta ihmiselle, joka ei ole kristinuskosta kuullutkaan. Yksi lähimmäiskeskeisen sielunhoidon teologinen haaste koskee siis ohentuvaa kokemusta ja tietoa kristinuskosta.⁷⁷

Ratkaisu edellä esittämäni haasteeseen olisi kirkon sielunhoidon käytänteiden perustaminen sellaiselle pastoraaliteologialle, jossa pyrkimyksenä olisi kärsimykseen vastaamisen lisäksi armon kommunikoiminen myös eksplisiittisesti kielen tasolla.⁷⁸ Sen ei tarvitsisi merkitä lähimmäiskeskeisyyden mukaisesta terapeuttisesta lähtökohdasta luopumista, vaan pyrkimystä sanoittaa sielunhoidossa mielensisäisiä kokemuksia, kärsimystä ja autetuksi tulemistä kristillisen sanaston avulla sekä armoa kommunikoivien liturgisten elementtien käyttöä terapeuttisen auttamisen rinnalla.

YHTEENVETO

Terapeutista sielunhoitoa koskevaa haastetta, johon artikkelini päätin, ei tule tulkita varsinaisesti lähimmäiskeskeisen tai edes ylipäättään terapeuttisen sielunhoidon kritiikiksi sinänsä. Perustelin artikkelin alussa lähimmäiskeskeisen menetelmän perustavien periaatteiden olevan edelleen ajankohtaisia ja määrittävän käsitystä sielunhoidollisesta kohtaamisesta. Nähdäkseni lähimmäiskeskeisessä menetelmässä on muotoiltu se kannatettava periaate, että hädässä olevaa tulee pyrkiä vilpittömästi auttamaan ensisijaisesti tätä kuulemalla ilman, että auttaja pyrkii omilla tulkintoillaan johdattamaan keskustelua tai esittämään nopeita ratkaisuja. Tämän periaatteen varaan rakennettu sielunhoitokäsitys esitettiin yhdysvaltalaisen kliinisen sielunhoidon liikkeen piirissä, ja Kilpeläisen menetelmä ja teologia kytkeytyivät siihen.

Lähimmäiskeskeisen menetelmän mukaisten periaatteiden omaksumisen myötä sielunhoito muuttui paternalistisista ja normatiivisista malleista terapeuttiseen kohtaamiseen ja auttamiseen, jossa pyrkimyksenä on lievittää hädässä olevan kokemaa kärsimystä. Niin sanotut historialliset sielunhoitokäsitykset keskittyivät johdattamaan sielua pelastukseen ja sielunhoidon käytänteet muodostuivat suoraan tästä tavoitteesta julistukseksi, kirkkokuriksi ja moraalikasvatukseksi tai pietistisessä teologiassa subjektiiviseksi sielun emotionaaliseksi tree-

naamiseksi. Kirkon kokonaistehtävä on muuttunut sielunhoidon teologianhistoriallisten kehityslinjojen mukaisesti.

67 Stollberg 1968, 60–65; Klessmann 2008, 77–79.

68 Kettunen on hyödyntänyt erityisesti Joachim Scharfenbergin (1985, suom. *Johdatus pastoraalipsykologiaan*, 2000) pastoraalipsykologista teoriaa.

69 Ks. sairaalasielunhoidon erikoistumiskoulutuksen kuvaus: <<http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?open&cid=Content2A17A3>> katsottu 11.12.2018.

70 Kilpeläinen 1973, 29–31.

71 Kettunen 2013, 18.

72 Kettunen 2013, 32–33.

73 Esim. Kettunen 1998. Ideaalein jumalakuva on jumala parantajana (Hyrck 1998).

74 Juntunen 1999.

75 Juntunen osoittaa myös, että Kettusen esittämän pastoraalipsykologisen mallin soveltaminen kristityn oman uskonnollisen kokemuksen tulkintaan ei tee oikeutta sellaiselle hengellisyydelle, jossa Jumalan uskotaan olevan todellinen ihmisestä riippumatta (Juntunen 1999, 464–465).

76 Tässä artikkelissa puolustamani terapeutin lähestymistapa on kehittynyt juuri pastoraalipsykologisen reflektoinnin tuloksena. Kritiikkini kohdistuu Kettusen tapaan muodostaa sielunhoidon teologiset perustelut pastoraalipsykologisen tarkastelun varaan. Kansainvälisessä sielunhoidon tutkimuksessa erottelu psykologisen ja teologisen tarkastelun välillä on tyypillisesti tehty selväksi (esim. Louw 2000, 8; Burbach 2016), mitä seurataan myös uusimmassa alan suomalaisessa tutkimuksessa (esim. Virtaniemi 2017, erit. 13). Erottelu ei ole niin yksinkertainen, että pastoraalipsykologia koskisi psykologisia ja systemaattis-teologinen tarkastelu teologisia kysymyksiä, van teologisen ja psykologisen tarkastelun välinen erottelu on metodinen. Lisäksi sielunhoidon tutkimuksessa ei ole tuotu kovin selkeästi esiin sitä, että uskon psykologisen sisällön tarkastelu on ollut kristilliselle teologialle ominaista läpi sen historian (Saarinen 2003).

77 Terapeutin sielunhoidon muodostumista hengelliseksi kokemukseksi voi perustella papin symbolisuuksella: pappi toimii kristillisen uskon symbolina tuodessaan toiminallaan evankeliumin todeksi. Switzer 1986, 20–24, 71–72. Kilpeläinen viittaa samantapaiseen käsitykseen ajatuksella, että sielunhoitaja on evankeliumin inkarnaatio. Tämän sinänsä mielekäs ja tärkeä perustelu edellyttää kuitenkin autettavalta aiempaa kristillistä kokemuspohjaa ja tietoa.

78 Tätä ovat esittäneet muun muassa Daniël Louw (2000) ja John Swinton (2001), joiden käsitysten lähempi tarkastelu on tämän artikkelin tehtävän ulkopuolella. Myös Kilpeläinen (1973) esitti eräiden tapauskertomusten lopussa, kuinka kristillisen uskon sisältöä voidaan eksplikoida keskustelun lopussa, kun vaikean asian yli on jo päästy.

Esittämäni terapeutista sielunhoitoa koskeva teologinen ongelma liittyy siihen, miten kirkon hengellisen tehtävän ajatellaan toteutuvan psykiseen kokemistodellisuuteen kohdistuvassa sielunhoidossa. Pastoraalipsykologinen malli, jonka mukaan sielunhoidon hengellinen tehtävä toteutuu psykologisella tasolla siksi, että hengellisyys on ihmiselle itselleen psykologisen tason kokemus, on kirkon opin valossa ja teologis-metodisesti virheelinen.

Sen sijaan lähtökohdaksi sopisi Kilpeläisen malli, jossa evankeliumin julistamisen sielunhoidossa katsotaan tapahtuvan armon välittämässä tekojen eikä niinkään sanojen ja julistuksen kautta. Kuitenkin oletus, että terapeutin auttamisen mukainen sielunhoito on autettavalle ainakin jollain tavalla hengellinen kokemus, edellyttää ymmärrystä ja kokemusta kristillisestä uskosta, jota jatkossa voidaan yhä harvemmin seurakuntalaiselta odottaa. Terapeutisesta lähestymistavasta ei tule luopua, mutta sen sisälle on kehitettävä tapoja eksplikoida kärsimyksen ja autetuksi tulemisen kokemuksia uskonnollisen sanaston ja liturgisten välineiden avulla.

TM Isto Peltomäki (isto.peltomaki@helsinki.fi) on tohtorikoulutettava, jonka systemaattisen teologian alan väitöskirja käsittelee kaikille kristityille kuuluvan sielunhoidon teologiaa ja käytäntöä Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Asquith, Glenn H. (2010). *The Concise Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville, TN: Abingdon.
- Bozarth, Jerold (2012). "Nondirectivity" in the Theory of Carl R. Rogers: An Unprecedented Premise. *Person-Centered & Experiential Psychotherapies* 11(4), 262–276.
- Burbach, Christiane (2016). Zum Probrium der Seelsorge. *Handbuch der Seelsorge: Grundlagen und Profile*. 3. Aufl. Hrsg. W. Engemann. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Carl XI, Ruotsin kuningas (1688). *Kircko-laki ja ordningi: Jonga suuriwaldias cuningas ja herra, herr carl yxtoistakymmenes, ruotzin göthein ja wändein cuningas, etc. vuonna 1686 on andanut coconpanna, ja vuonna 1687 prändistä uloskäydä ja cuulutta, ynnä tähän soweliain asetusten canssa: Vuonna 1688 suomexi kääty*. Turusa: präntätty Johan Winterildä, cuningalliselta kirjainpränttäjälä.
- Ebeling, Gerhard (1994). Luthers Gebrauch der Wortfamilie "Seelsorge". *Lutherjahrbuch* 61, 7–44.
- Ebeling, Gerhard (1997). *Luthers Seelsorge: Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gerhard, Johann & Johann Anselm Steiger (2000). *Meditationes Sacrae (1606/7): Lateinisch-deutsch*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Gothóni, Raili (2014). *Auttava kohtaaminen II: Sielunhoidon menetelmät ja käytäntö*. Helsinki: Kirjapaja.
- Graham, Elaine (2009). *Words Made Flesh: Writings in Pastoral and Practical Theology*. London: SCM.
- Haikarainen, Raine (2002). *Informaatiosta kommunikaatioon: Ekumeeninen keskustelu viestinnästä 1948–2000*. Diss. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 234. Helsinki: STKS.
- Hallamaa, Jaana (2017). Kunnollisuuden moraalista aikuiseen lähimmäisenrakkauteen. *Sisäänkäyntejä Raamattuun: Tulkitsijan kirja*. Toim. P. Luomanen & N. Huttunen & K. Virtanen. Helsinki: Kirjapaja.
- Hiltner, Seward (1949). *Pastoral Counseling*. Nashville, TN: Abingdon.
- Hiltner, Seward (1958). *Preface to Pastoral Theology*. Nashville, TN: Abingdon.
- Hyrck, Matti (2003). *Ihmismieli ja Jumala psykoanalyysin valossa*. Helsinki: Kirjapaja.
- Jalland, Patricia (2013) A Culture of Silent Grief? The

- Transformation of Bereavement Care in 20th century England. *Bereavement Care* 32(1), 16–22.
- Joseph, Stephen & David Murphy (2013). Person-Centered Approach, Positive Psychology, and Relational Helping: Building Bridges. *Journal of Humanistic Psychology* 53(1), 26–51.
- Juntunen, Sammeli (1999). Teologian ja psykologian korrelaatio: Paavo Kettusen kirjasta ”Suomalainen rippi”. *Teologinen Aikakauskirja* 104, 463–473.
- Kansanaho, Erkki (1960). Sielunhoito ennen ja nyt. *Teologinen Aikakauskirja* 65, 113–125.
- Kettunen, Paavo (1990). *Ihmisolemuksen ongelma ja olemassaolon vaikeus: Ihmiskäsitys Suomen evankelisuterilaisen kirkon sairaalasielunhoidon koulutuksessa vuosina 1960–1975*. Diss. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 171. Helsinki: STKS.
- Kettunen, Paavo (1998). *Suomalainen rippi*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kettunen, Paavo (2013). *Auttava kohtaaminen I: Sielunhoidon perusteet ja teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kettunen, Paavo (2018). Pastoraaliteologia ja pastoraalipsykologia tutkimusaloina. *Teologinen Aikakauskirja* 123(3), 254–261.
- Kiiski, Jouko (2009). *Sielunhoito*. Helsinki: Editia.
- Kilpeläinen, Irja (1966). *Psykoottisten sielunhoito*. Pastoraalitutkielma. Sairaalasielunhoidon keskus.
- Kilpeläinen, Irja (1973). *Osaammeko kuunnella ja auttaa: Lähimmäiskeskeisen sielunhoitomenetelmän opas*. 5. painos. Porvoo: WSOY.
- Kilpeläinen, Irja (1988). ”En tunne sitä miestä...”. *Kotimaa* 68/14.6.1988.
- Kilpeläinen, Irja & Simo Repo (1989). *Irja Kilpeläinen kertoo ja muistelee*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kivivuori, Janne (1999). *Psykokirkko: Psykokulttuuri, uskonto ja moderni yhteiskunta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Klessmann, Michael (2008). *Seelsorge: Begleitung, Begabung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Laestadius, Lars Levi & Lauri Mustakallio (1968). *Hulluinhuonelainen*. Helsinki: Akateeminen kustannusliike.
- Lempiäinen, Pentti (1963). *Rippikäytäntö Suomen kirkossa uskonpuhdistuksesta 1600-luvun loppuun*. Diss. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Lempiäinen, Pentti (1971). *Uudistuva sielunhoito. Ecclesia reformanda: Professori Lennart Pinomaan juhlakirja*. Toim. P. Lempiäinen. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 86. Helsinki: STKS, 178–190.
- Louw, Daniël (2000). *A Pastoral Hermeneutics of Care and Encounter: A Theological Design for a Basic Theory, Anthropology, Method and Therapy*. Wellington: Lux Verbi.
- Mannermaa, Tuomo (1997). Sielunhoidon tulkinta ja paikka kirkossa. *Sielunhoidon käsikirja*. Toim. K. Aalto & M. Esko & M.-P. Virtaniemi. Helsinki: Kirjapaja, 14–28.
- Mennecke-Haustein, Ute (1989). *Luthers Trostbriefe*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Murtorinne, Eino (1978). Uuden kansankirkkonäkemyksen hahmottuminen toisen maailmansodan puristuksessa. *Toisen maailmansodan vaikutus suomalaiseen kulttuuriin: Seminaari joensuussa 21.–22.6.1977*. Helsinki: Suomi toisessa maailmansodassa -projekti, 134–153.
- Norrby, Carl (1923). *Läran om den kyrkliga själavården: Med särskilt avseende på förhållandena inom svenska kyrkan*. (1. painos 1882). Lund: C. W. K. Gleerup.
- Peters, John Durham (1999). *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pruuki, Lassi (2009). Dialogisuus sielunhoidossa. *Sielunhoidon aikakauskirja*, 9–22.
- Rittgers, Ronald K. (2012). *The Reformation of Suffering: Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany*. Oxford: Oxford University Press.
- Rogers, Carl R. (1951) *Client-centered Therapy: Its Current Practice, Implications, and Theory*. Boston: Houghton Mifflin.
- Ruotsalainen, Paavo (1985). *Paavo Ruotsalaisen kirjeet*. Lapua: Herättäjä-yhdistys.
- Saarelainen, Suvi-Maria (2017). *Meaningful Life with(out) Cancer: Coping Narratives of Emerging Finnish Adults*. Diss. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Saarin, Risto (2003). Sielunhoidon teologianhistoriaa. *Teologinen Aikakauskirja* 108, 401–421.
- Saarin, Risto (2016). Forensic Justification and Mysticism in Early Modern Lutheranism. *The Oxford Handbook of Early Modern Theology*. Ed. U. L. Lehner & R. A. Muller & A. G. Roeber. Oxford: Oxford University Press, 311–325.
- Scharfenberg, Joachim (1985). *Einführung in die Pastoralpsychologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Simojoki, Martti (1953). Herännäisyyden sielunhoidon suuntaviivoja. *Talenta quinque*. Toim. E. Haapa & I. Salomies. Helsinki: Otava
- Stollberg, Dietrich (1969). *Therapeutische Seelsorge: Die amerikanische Seelsorgebewegung*. München: Chr. Kaiser.
- Swinton, John (2001). *Spirituality and Mental Health Care: Rediscovering a "Forgotten" Dimensions*. London: Jessica Kingsley.
- Switzer, David K. (1986). *The Minister as Crisis Counselor*. Nashville, TN: Abingdon.
- Syvänne, Niilo (1970). *Sairas vai syillinen: Terveen ja sairaan hengellinen huolto*. Helsinki: Kirjapaja.
- Tappert, Theodore G. (1955). *Letters of Spiritual Counsel*. Philadelphia, PA: Westminster.
- Tukiainen, Sirkku (2017). Auttavan vuorovaikutuksen luonteesta. Suullinen esitys kirkon sielunhoidon pastoraalikoulutuksessa. Tekijän hallussa.
- Virtaniemi, Matti-Pekka (2017). *Elämän päätösjakson haaste: ALS-tautiin sairastuneen eksistentiaalinen prosessi ja uskonnollinen spiritualiteetti*. Diss. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Vähäkangas, Auli (2018). Pastoraaliteologia tutkimusalue: Kokonaisvaltaisuus, kehollisuus ja konteksti kohtaamisissa. *Teologinen Aikakauskirja* 123(1), 66–74.
- Åberg, Christer (2005). Syvänteessä: *Läheiseni päätti kuolla – kuinka selvisin surussa*. Helsinki: Kirjapaja.